

Irena Avsenik Nabergoj
**Hermenevtika v razmerju do splošnega
in specifičnega pomena motiva preizkušnje**

Povzetek: Drugo svetopisemsko poročilo o stvarjenju je osredotočeno na skrivnost preizkušnje in padca prvega človeškega para (1 Mz 2,4b-3,24). V ozadju te pripovedi je človekova izkušnja hrepenenja po nedosegljivem. Moč hrepenenja ustvarja položaje preizkušnje, bolj ali manj kritične glede na naravo objekta hrepenenja. V razpravi smo pozorni na nekatere druge pripovedi drugih kultur in drugih časov, ki na podoben način prikazujejo moč hrepenenja po tem, da bi presegli vsakokratne življenjske okoliščine. V književnosti starega Bližnjega vzhoda je tak primer sumerski in babilonski Ep o Gilgamešu. Mnogo pripovedi razkriva resnico, da človek prestopa meje svojega bitja in svojih pristojnosti ter skušnjave in preizkušnje ne prestane. Ta resnica odpira vprašanje, kakšna je usoda človeka, ko se sooči s posledicami svojega dejanja. Na tej točki Sveto pismo in klasični razlagalci krščanskega verovanja prinašajo poglobljeno razlago v luči razodetja, ki našo pozornost preusmerja od videza k zadnjemu objektu človekovega hrepenenja. Razmerje med pripovedjo in filozofsko-teološko interpretacijo je poseben izziv za poglobljen primerjalni pristop, ki si prizadeva razkритi razsežnosti specifičnih pomenov motiva preizkušnje, izraženih v podobnih literarnih delih iz različnih civilizacij in pri različnih avtorjih.

Ključne besede: preizkušnja, hrepenenje, padec, Gilgameš, spoznanje, odrešenje, nesmrtnost, hermenevtika, interpretacija

Abstract: **Irena Avsenik Nabergoj**, Hermeneutics in Relation to General and Specific Meanings of the Motif of Temptation

The second report about creation in the Bible focuses on the mystery of temptation and the fall of the first human couple (Gen 2:4b-3:24). In the background of this narrative there is the experience of human longing for something unattainable. The power of longing creates situations of temptation that are more or less critical, depending on the nature of the object of longing. There are noted some other narratives of different cultures and different times similarly presenting a longing that surpasses the life circumstances of the time. An example in the literature of the Ancient Near East is the Sumerian and Babylonian *Epic of Gilgamesh*. A number of narratives reveal the truth that humans overstep the boundaries of their being and their competences and do not overcome the temptation. This truth opens the question about the destiny of humans when they are confronted with the consequences of their deed. At this point, the Bible and the classic interpreters of Christian beliefs offer a profound interpretation of the issue in the light of revelation that redirects our attention from appearance to the ultimate object of human longing. The relation between the narrative and the philosophical-theological interpretation represents a special challenge for a deeper comparative investigation aiming to reveal the dimensions of specific meanings expressed in similar literary works from different civilizations and by different authors.

Key words: longing, temptation, fall, Gilgamesh, knowledge, redemption, immortality, hermeneutics, interpretation.

Za sodobno raziskovanje izvora, pomena in cilja religiozne in svetne kulturne zgodovine je značilno vsesplošno uveljavljanje zahteve po primerjalnem pristopu v diahronem in sinhronem preseku gradiva, ki je na

voljo. Raziskovanje svetopisemskih besedil in izraelske kulture je v 20. stoletju zelo spodbudilo splošno primerjanje s kulturami starega Bližnjega vzhoda. Primerjalne študije so bile bolj ali manj prepričljive. Raziskovalci so pogosto zasledovali podobnosti ali identičnosti zgodovinskih, literarnih in umetnostnih virov, pri tem pa so pogosto prezrli bistvene razlike, ki so razvidne šele iz celote izhodišč, postavk in ciljev, ki jih zasledujejo avtorji. Zato nekateri zgodovinarji, religiologi in teologi upravičeno poudarjajo, da je podobnosti in razlike, skupne značilnosti in posebnosti mogoče zanesljivo presojati šele na podlagi celote gradiva, ki nam je na voljo. Pogosto se namreč pokaže, da je temeljno sporočilo kljub skupnemu izvoru izročila in kulturnega okolja, ki je izoblikovalo skupne kulturne oblike, v celoti novih stvaritev bistveno različno. Pisci, pa tudi njihovi razlagalci, namreč ne izbirajo samo posameznih pojmov, besednih zvez in umetnih struktur, temveč v svoje pripovedi in analize vnašajo tudi svoje vrojene ideje in vnaprej določene sodbe, ki jih narekuje njihova vzgoja.

V Svetem pismu in sploh v svetovni literaturi mnogo literarnih pripovedi temelji na arhetipih, mitih, izročilih in spoznanjih novega časa. Zato se danes v raziskovanju zgodovine, literature in religije bije boj med konceptom mita in resnice, izročila in novosti v navdihu, med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo.¹ Primerjave niso možne samo med deli iste kulture in različnih kultur iste dobe, temveč enako upravičeno tudi med posameznimi deli in kulturami različnih dob. Tema preizkušnje zadeva vsakega človeka in se prepleta z vsemi temeljnimi ideali in vrednotami ustvarjenega razumnega bitja. Preizkušnja je toliko bolj dramatična, kolikor širša je perspektiva spoznanja, kolikor večja je moč človekovega hrepenenja in kolikor bolj razvit je občutek za razliko med dobrim in slabim. Pričujoči prispevek je poskus primerjave različnih literarnih del iz različnih kultur in dob, ki se v skupnem bivanjskem jedru dotikajo hrepenenja po neznanem in presežnem. Cilj raziskave je iskanje najbolj prepričljivih razlag vloge in pomena preizkušnje v Svetem pismu in med klasičnimi razlagalci krščanske filozofije in teologije.

1. Izročilo o stvarjenju človeka, ki ni prestal preizkušnje

Drugo svetopisemsko poročilo o stvarjenju je bistveno povezano s temo preizkušanja človeka, ki se konča z njegovim padcem (1 Mz 2,4b--4,24). Pripoved, ki jo kritična eksegeza pripisuje jahvističnemu viru, je zaokrožena celota, vendar pa jo lahko smiselno razčlenimo po tematskih vidikih, ki so med seboj povezani. Osrednji motivi zgodbe so: stvarjenje človeka (2,4b-7), ureditev edenskega vrta (2,8-17), stvarjenje živali in žene (2,18-25), preizkušanje žene in moža (3,1-7), zaslišanje moža in žene (3,8-

¹ V tem pogledu so posebno zgovorni nekateri prodorni sodobni avtorji eksistencialne hermenevtike.

13), izrek Božje kazni nad kačo, ženo in možem (3,14-19), izgon iz raja (3,20-24).²

Pripoved prinaša osrednje sporočilo, da je človek že takoj zatem, ko je bil ustvarjen, izgubil svojo prvotno nedolžnost in srečo, ker je jedel od sadu, od katerega mu je Bog prepovedal jesti. Zaradi nepokorščine ga je Bog kaznoval in ga izgnal iz raja. Po shematični predstavitvi Božjega dela stvarjenja v duhovniškem viru (1 Mz 1,1-4a) zgodba preseneča s svojo preprostostjo in z nekaterimi sestavinami spominja na starejše ljudsko izročilo.³ Prvine starejšega izročila preseže s preroškim pogledom, ki razkriva globok uvid v človekovo dušo, še posebej pa jasen uvid v notranjo vzročno povezavo med grehom in posledicami greha, ter jih poveže v novo, izvirno literarno in teološko stvaritev. V pripovedi je posebno zanimiv psihološki vidik, ki razkriva doživljanje človeka v trenutku preizkušnje in po njegovem padcu v greh. Zgodba še posebej izrazito slika, kako se človekova vest samodejno in močno odziva na greh. Človek se v pripovedi prepozna; bralka v Evi, bralec v Adamu; oba priznavata, da kaos ni nikoli zelo daleč in da je sovražnik vedno »kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pt 5,8).

Hrepenenje, ki človeka žene k prestopanju meja, kar kliče po različnih umetniških upodobitvah oz. uprizoritvah. Tako je tema človekove preizkušnje, njegovega padca in posledično izgona iz raja doživela zelo veliko odmevov v svetovni literaturi, glasbi in likovni umetnosti, v teologiji, psihologiji, filozofiji ter na drugih področjih človekove miselne in umetniške ustvarjalnosti. Evropski književniki so pogosto obravnavali snov o Adamu in Evi, tako v dramah kot v epih. Iz srednjega veka je najbolj znano delo na to temo *Igra o Adamu* (konec 12. stol.), v baročnem obdobju pa tragedija največjega holandskega dramatika Joosta van den Vondela z naslovom *Izgon Adama* (1664). Podobnih dram je bilo v 17. stoletju še veliko, med njimi je tudi prva znana slovenska igra *Paradiž* (ok. 1657), ki se je najbrž navezovala na srednjeveško tradicijo. Za najpomembnejšo literarno obdelavo celotnega motivnega sklopa o Adamu in Evi velja Miltonov ep *Izgubljeni raj* (1667). Pred tem je prišla ta snov tudi že v ljudsko slovstvo, tudi Slovenci poznamo ljudsko legendarno pesem o prvem človeškem paru. V kiparstvu in slikarstvu sta se Adam in Eva v obliki moškega in ženskega akta pojavljala skozi ves srednji vek, kiparski vrh

² Za pregled zgodovine virov in zgradbe besedila gl. Navedene standardne komentarje k Prvi Mojzesovi knjigi.

³ Svetopisemska pripoved o Adamu in Evi (prim. *Gen 2*) ima svojo najstarejšo različico v *mitu o kralju iz Tira*. Tudi v tem mitu je osrednja osebnost prvobitni človek (prim. Ezk 28,11.13.15), tako kot v *Gen 3* tudi tu stojijo kerubi pri vhodu v raj. Primerjava Geneze 2-3 in Ezekiela 28 pokaže, da je bilo ustvarjenje Adama izvirno ustvarjenje kraljevske osebe (prim. Ezk 28,12-13), vendar je *Gen 2-3* izbrisala vse kraljevske značilnosti, da bi dogodku dala pomen vsesplošnega.

teh upodobitev je skulptura na portalu bamberške stolnice (ok. 1230), slikarski pa na gentskem oltarju Jana van Eycka (1432). Več prizorov zgodbe je upodobil Michelangelo Bounarrotti na stropu Sikstinske kapele, pred njim in za njim pa še mnogi drugi, med drugim Albrecht Dürer, Palma Vecchio, Tizian, Rubens in Rembrandt.

V svetopisemski pripovedi o preizkušnji Adama in Eve, pa tudi v vseh njenih umetniških obdelavah, se razkriva človeška narava, ki jo usodno zaznamuje uganka vsakega človeškega bitja, to je njegova sla po neomejenem spoznanju, neomejeni svobodi in po nesmrtnosti. Zaradi te sle človek tako ali drugače prestopa meje strukture svojega bitja in postane bolj ali manj tragično bitje. Primerjava podobnosti in razlik med različnimi umetniškimi obdelavami teme človeka na preizkušnji razkriva, da človekovo razmerje do samega sebe, sveta, sočloveka in Boga določa stopnjo usodnosti, ki jo povzroča njegovo poseganje po prepovedanem sadu. V to območje sodi tudi človekova skušnjava po sli in užitku, po oblasti in časti,⁴ po popolni neodvisnosti od Boga, po napredku in podobno. Človeško hrepenenje se v različnih življenjskih preizkušnjah kaže v svojem velikanskem razponu, pa tudi v svoji moralni krhkosti.

2. Skušnjava po prepovedanem sadu spoznanja v svetopisemski zgodbi o Adamu in Evi

Da dobimo ustrezno hermenevtično podlago v presojanju sporočila celotnega svetopisemskega besedila o Adamu in Evi, je treba upoštevati izhodišče – samo dejanje stvarjenja – in notranje povezave, ki sestavljajo zgodbo o Božji zapovedi oziroma prepovedi, o človekovem padcu in o naravi Božje kazni. V vrsticah 2,8–9 se pripoved glasi:

Gospod Bog je zasadil vrt proti vzhodu v Edenu in je tja postavil človeka, katerega je bil izoblikoval. Gospod Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja v sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega.⁵

⁴ Človekovo častihlepje slika mnogo vrhunskih literarnih del. Tako med drugim Shakespeare v *Macbethu* opisuje, kako na videz en sam nedolžni dogodek lahko vodi do usodnega obrata in iz poštenega človeka napravi velikega zločinca. Plemenitemu Macbethu, vojskovodji, ki je kralju veliko pomagal do zmage, so čarovnice, prisposdobe slabega v človeški naravi, prerokovale, da bo kralj. Ni čakal, da bi se to zgodilo po pravni poti. V njem se je oglasilo častihlepje; prigovarjati mu je začela še žena in postal je zločinec ter kopicil zločin za zločinom.

⁵ Hermann Gunkel, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 10, ugotavlja: »Ta grožnja se potem ne izpolni: ne umreta takoj: tega dejstva ne kaže spregledati, ampak ga je treba priznati.« Tej in podobnim razlagam odgovarja Claus Westermann, *Genesis 1-11* (London – Ninneapolis: PCK – Aubsburg, 1984), 306: »Smrtna kazen dejansko nima smisla kot grožnja. Sobesedilo kaže, da ima bolj smisel svarila. Človeka naj bi obvarovala red tem, da bi jedel od drevesa. Ko sta človeka od drevesa jedla, je nastal nov položaj.

Ta odlomek je podlaga celotne pripovedi. Po opisu Edena se avtor vrne k motivu drevesa spoznanja dobrega in hudega in spregovori o Božji odredbi (2,15-17):

Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval. Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti. Le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl.«

Poročilu o Božjem ukazu glede drevesa spoznanja dobrega in hudega sledi opis Božje odločitve, da ustvari ženo iz Adamovega telesa in jo poimenuje »možinjo«, da s tem poudari isto naravo in enakost kljub različnosti med možem in ženo. V hebrejski besedni igri mož – možinja (2,23) je mož ženo pozdravil kot sebi enako in istega rodu. Nista potrebovala varstva in zaščite obleke, ker drug od drugega nista pričakovala nič zlega. Pisec s tem poudari, da bosta mož in možinja »eno meso«, in ugotavlja: »Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.« (2,25).

Zdaj se pojavi kača, eno od bitij, ki jih je ustvaril Bog, ki pa je bila »bolj prekanjena kakor vse živali na polju, ki jih je naredil Gospod Bog« (3,1). Z značilnim psihološkim prijemom je omamila ženo; prigovarjala ji je, da Bog zapovedi ni postavil zaradi človeka, ampak zaradi sebe – če bi namreč človek jedel sad od drevesa sredi vrta, od katerega mu je Bog prepovedal jesti, bi se mu odprle oči in bi postal kakor Bog, poznal bi dobro in húdo. Eva se je sicer zavedala resnosti Božjega svarila, a je v sebi skrivala slo, da bi bila kakor Bog, zato se je pustila premamiti kačinim obljubam in kot šibkejši del človeškega para prva padla v skušnjava. Pri ženi se razkrije slabost »poželenja«, da je »padla«, prekršila Božjo zapoved, in potem v tak prekršek zapeljala še moža. Toda »tedaj so se obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga« (3,7). Na tej točki ni mogoče prezreti antitetične rabe pojma »spoznanje«: želja po brezmejnem spoznanju ženo in moža privede do tega, da se zavesta dna svojega bitja. Besedilo poroča, da sta zaslišala Božji glas, se prestrašila in »sta se skrila pred Gospodom Bogom sredi drevja v vrtu« (3,8).⁶

V tem položaju Bog ravna drugače, kakor je poprej napovedal. Ta 'Rnedoslednost' Boga je za pripoved bistvena; nakazuje, da ravnanje Boga na njegovem stvarstvu ne more biti določeno, tudi ne s poprej izgovorjeno Božjo besedo. Prav v tem pa je Božje ravnanje in govorjenje podvrženo zlorabi, to pa izrabi kača.«

⁶ Zelo neprepričljiva, če ne kar kontradiktorna, je razlaga Clausa Westermanna, *Genesis 1-11*, 344-45: »Če postopku sledimo besedo za besedo, kakor je tu opisan, ravnanja in govorjenja človeka vrstice 8 ni več mogoče razlagati kot nekaj, kar se zgodi grešniku, ki je zasačen in se kesa. Zgradba vrstic 8-13 veliko bolj kaže, da zabloda pride na dan šele v vprašanju, ki ga Bog postavlja človeku v vrstici 11: 'Si mar jedel od drevesa ...?', in sicer ne od znotraj iz človekovega občutka krivde, temveč v obtožbi sodnika, ki je vključeno v to vprašanje, v trikratnem 'storil si' (11. 13. 14). Da je postal kriv, da je postal prestopnik, je človeku bilo treba šele povedati.« Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of*

Preizkušnja se konča z grehom in krivdo. Bog moža in ženo zasliši in pri tem poudari vzročno povezavo med človekovo pokorščino in njegovo identiteto, notranjo skladnostjo; ter človekovo nepokorščino in njegovo odtujenostjo.⁷ »Novo življenje« Adama in Eve po njunem padcu je smrt in nova »modrost« je sram; z uživanjem sadu s prepovedanega drevesa sta se odvrnila od zapovedi o izbiri dobrega in slabega in oslabilo temeljno zaupanje, na katerem počiva zapoved. Kako globoko sega padec v preizkušnji, razkrije nesposobnost Adama in Eve, da bi priznala greh, sprejela vsak svojo odgovornost in ostala med seboj solidarna. Mož obtoži ženo, ta pa se sklicuje na zapeljivo kačo (3,12-13).

Že sam občutek krivde je zanj kazen. Kljub temu pa Bog izreče svojo sodbo nad kačo, Adamom in Evo, vendar je njegova kazen milejša od njegove prejšnje resne grožnje, ko je človeku dejal, da bo gotovo umrl, če bo jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega. Bog namesto smrti možu in ženi napove tegobe življenja, kačo pa zadene izrek prekletstva. Bog napove, da bo zaradi človekovega greha prekleta tudi vsa zemlja. Poročilo o izreku Božje kazni se končuje s poročilom o zaščiti življenja:

»Človek je imenoval svojo ženo Eva, ker je postala mati vseh živih. Gospod Bog je naredil človeku in njegovi ženi suknji iz kože in ju oblekel« (3,20-21).

Pripoved med drugim daje delni odgovor na vprašanje, zakaj je v 2,9 rečeno, da je po Božji odločitvi sredi Edena iz zemlje pognalo »drevo življenja sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega«. Prepoved uživanja v 3,16-17 je omejena le na drevo spoznanja dobrega in hudega, po izreku kazni (3,22-24) pa je v ospredju drevo življenja:

Tedaj je Gospod Bog rekel: »Glejte, človek je postal kakor eden izmed nas, saj pozna dobro in hudo. Da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z dre-

Genesis: From Adam to Noah (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1978), 158, prepričljivo zavrača takšne formalistične razlage. K vrstici 8 pravi, da Adam »ne more utišati glasu svoje vesti in odstraniti znamenj svojih dejanj; na vsakem koraku se srečuje s predmeti, ki njega in druge spominjajo na prestop, ki ga je zagrešil«. K vrstici 11 posrečeno in utemeljeno pripominja: »Navaja opravičilo za poskus, da se skriva, ne da bi se zavedal, da samo njegovo opravičevanje predstavlja dokaz za njegovo dejanje. ... Jasno je, da ta vprašanja niso postavljena nekomu, ki ne ve, kaj se je zgodilo. ... Namen spraševanja je le, da ga prisili k popolnemu priznanju krivde; po tem, kar je že dejal, obtoženi ne more več zanikati svoje krivde.« Ob soočenju Jahveja z Evo v 1 Mz 3,13 pravi: »Tu je še bolj jasno, da je vprašanje retorično. Dejanje žene je že znano iz odgovora moža; nobene potrebe torej ni po nadaljnjem spraševanju, da bi ugotovili dejstva. Težko je razumeti, kako lahko številni komentatorji vprašanje razlagajo kot da ima namen ugotoviti, kaj je žena storila. ... V vseh teh primerih je vprašanje podobno vzkliku, ki pomeni: Kako si mogel storiti kaj tako strašnega!«

⁷ Ko avtor poudarja Adamovo odsotnost med Evinim uživanjem sadu, hoče pokazati na ločitev oziroma odtujitev v človeški enotnosti. Kar zadeva krivdo, sta oba enako kriva, ker oba jesta sad.

vesa življenja ter jedel in živel na veke.« In Gospod Bog je odpravil človeka iz edenskega vrta obdelovat zemljo, iz katere je bil vzet. Izgnal je človeka in postavil vzhodno od edenskega vrta kerube in meč, iz katerega je švigal ogenj, da bi stražili pot do drevesa življenja.

Izjava Boga, da je človek »postal kakor eden izmed nas«, spominja na stara izročila politeistične kulture, ki do neke mere dopuščajo, da človek postane kakor eden izmed bogov. V zvezi s tem se pojavi vprašanje, kaj pomeni besedna zveza »poznati dobro in hudo«. Skladno z zelo razširjeno prakso antičnih jezikov, da celoto ali celovitost izražajo z rabo nasprotnih pojmov, bi upravičeno sklepali, da ta besedna zveza pomeni »poznati vse«. Tak pomen pa je dopusten le v okviru politeistične kulturne dediščine, ki nobenega atributa v razmerju do bogov ne jemlje prav resno, kaj šele v absolutnem smislu. Da spoznanje dobrega in hudega ne more pomeniti Božjega spoznanja v absolutnem smislu, je končno razvidno iz odločitve, da Bog človeku onemogoči dostop do nesmrtnosti. Znamenje božanskosti torej ni spoznanje, temveč večno življenje. Človeku ne more biti dano, da si ga preprosto vzame.

V razlagi pripovedi o stvarjenju človeka, njegovem padcu in kazni preseneča nesoglasje med grožnjo smrti za primer nepokorščine in med kaznijo po padcu. Razloga za nesoglasje ni mogoče najti v okviru delnih izročil, ki so krožila med ljudstvi v davni antičnih kultur, temveč v temeljni usmeritvi svetopisemskega razodetja. Najpomembnejše sporočilo Svetega pisma kot celote je, da je človek bitje obljube za življenje, ne za smrt. Tega sporočila ne more omajati nobena grožnja smrti.

Namen grožnje je varovanje človeka pred nevarnostjo padca. Ko človek pade, pa Stvarnik neba in zemlje postane Odrešenik, ki mu pomaga, da vstane in nadaljuje pot do izpolnitve obljube. Tako se pokaže, da je prav razodetje o stvarjenju človeka tisto, kar dopušča možnost, da je grožnja strožja, kakor je izrek kazni, ne more pa ogroziti Božje obljube odrešenja človeka, ki je ustvarjen po Božji podobi. Dosti drugačna pa so razmerja med grožnjo in kaznijo ter med obljubo in izpolnitvijo v politeističnih kulturah.

Pri presoji besedila pa je obenem pomembno še nekaj drugega: Adam in Eva nista prikazana kot objestna in zakrknjena, temveč kot »šibka«, »nepopolna« človeka, to je z vidika njune temeljne slabosti. To lahko razberemo med drugim iz podobnih primerov, v katerih je Božja sodba lahko tudi čisto drugačna, na primer v kritiki ošabnosti pri preroku Izaiju. Posebno znamenit je pesniški izrek sodbe nad babilonskim kraljem v Iz 14,4-21. Besedilo zelo slikovito slika nasprotje med vzponom kralja z nasiljem in padcem, pred katerim osupne svet. Tu velja omeniti, da se strokovna eksegeza veliko ukvarja z vprašanjem avtorstva in identitete kralja, ki je predmet obsodbe v satiri. Razprava je dobra spodbuda za upoštevanje tipičnosti in nadčasovnosti sodbe v odnosu do krivde, zato

v vseh časih deluje enako učinkovito kot opomin in svarilo.⁸ Podobno prerok Ezekiel prerokuje zoper tirskega vladarja v 28. poglavju (v. 2-10). Besedilo podobno vzporeja vzpon kralja, ki se razglaša za boga, in njegov padec, ki je neizbežna posledica njegove ošabnosti in krivičnosti.⁹

3. Hrepenenje po nesmrtnosti v babilonskem Epu o Gilgamešu

Ep o Gilgamešu je najpomembnejše delo starobabilonske oziroma akadške literature na dvanajstih ploščah, ki niso povsod v celoti ohranjene. Najpopolnejšo različico so našli v Ninivah v knjižnici asirskega kralja Asurbanipala, ki je vladal v letih od 668 do 627 pred Kristusom. Vrzeli te različice je bilo vsaj delno mogoče dopolniti z različnimi odlomki, ki so jih našli drugod v Mezopotamiji in v Anatoliji v akadskem in hetitskem jeziku.¹⁰

Ep in nekatere krajše pesmi o Gilgamešu v sumerskem jeziku iz 2. tisočletja pred Kristusom najverjetneje opevajo Gilgameša, ki je vladal v Uruku v južni Mezopotamiji v prvi polovici tretjega tisočletja pred Kristusom. *Ep o Gilgamešu* vsebuje nekatere motive, ki jih najdemo v svetopisemski prazgodovini (1 Mz 1–11), predvsem motiv vesoljnega potopa. Pozorno branje celotnega epa pokaže, da je v središču hrepenenje po nesmrtnosti. Prvič v zgodovini človeštva je moč hrepenenja po nesmrtnosti našla izraz v sorazmerno obsežnem epu izjemne pesniške kakovosti, pol-

⁸ Hans Wildberger, *Jesaja: Kapitel 13-27* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 542-44, pravi: »Če odlomek ni Izaijev, je težko odgovoriti na vprašanje časa nastanka. Preroki iz dobe pred izgnanstvom praviloma povejo, na koga mislijo, če govorijo o tujih narodih. Če avtor pesnitve tega ne stori, bi razlog lahko bil v tem, da sploh ne namerava govoriti o določeni zgodovinski osebnosti (saj tudi ni rečeno, kdo je nasprotnik tirana), temveč o predstavniku moči sveta na splošno ... To seveda ne pomeni, da ne kaže računati na nek zgodovinski odnos, tudi apokaliptika ne govori v nezgodovinski prostor. Toda to vendar pomeni, da ta odnos končno ni pomemben: gre za tip, ne za konkretno zgodovinsko osebnost. Za eksegezo torej ni odločilen problem, če v svojih poskusih zgodovinske določitve pesmi ni gotova. ... To ne pomeni, da pesem v religioznem pogledu ni pomembna. Toda njena religioznost naznanja pravičnost, ki je imanentna v svetu, in leži na ravni tega, kar je v Stari zavezi posebno naloga modrosti, da izpričuje.«

⁹ Walther Zimmerli v tem prerokovanju nedvoumno vidi namig na prvega človeka. V komentarju *Ezechiel 2* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 688-89, pravi: »Tukajšnja pripoved o usodi kneza je podana s podobo pračloveka, človeka od začetka, človeka kot takšnega. Bil je bogato obdarjen, poklican v bližino Boga, okrašen s popolno lepoto. Toda potem je bil tudi ošabni človek, zaverovan vase, da je potegnil k sebi kot plen in je samopašno ravnal s tem, kar je kot dar bila velika milost. ... S tem ko je to sporečilo vključeno v zgodovina pračloveka, kot je čisto neposredno podana v 1 Mz 2-3 z izpustitvijo vseh kraljevskih prvin, se zavaruje vsakega prehitrega distanciranja poslušalca, kdor koli bi že bil, od tega dogajanja. V ošabnosti in padcu kneza iz Tira se ponavlja »pra-človeško«. Tu se dogaja zgodovina »vsakogar«, se pravi, več kakor le epizodično dogajanje.«

¹⁰ Gl. navedene prevode in komentarje.

ne zanosa v smeri neznanega. Neuspeh v iskanju poti do nesmrtnosti v tem epu spominja na svetopisemsko poročilo izгона človeka iz raja, »da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z drevesa življenja ter jedel in živel na veke« (1 Mz 3,22). Motiv kerubov, meča in ognja pred potjo do drevesa življenja spominjajo na predstave o nedostopnosti večnega življenja v *Epu o Gilgamešu*.

V perspektivi celote Svetega pisma na eni strani in mezopotamske religije na drugi strani pa se pokaže bistvena razlika med tema kulturama in religijama. Sveto pismo na različne načine poudarja, da človek večnost lahko doseže po Božji odločitvi, obljubi in milosti. Jezusovo vstajenje je krona Božje obljube, da je človek lahko deležen večnega življenja. Najpomembnejša značilnost *Epa o Gilgamešu* pa je ta, da želi glavni junak nesmrtnost doseči z junaškim dejanjem. V ozadju je izkušnja človekovega silnega hrepenenja po nesmrtnosti, po večnem življenju, po domeni bogov, ki junaka spravlja v skušnjavo, da bi sam spremenil zakone narave, usode in bogov.

Ep o Gilgamešu z izjemno pesniško močjo prikazuje neustavljivo silo človekova hrepenenja po nesmrtnosti. Priljubljenost epa samo dokazuje, kje je jedro človekovega bitja in zakaj je ta tema na različne načine prišla do veljave v vseh civilizacijah. *Ep o Gilgamešu* se končuje z resignacijo, ker govori le o človekovem zemskem načinu življenja.

Sveto pismo pa gre prav na tej točki korak naprej v skrivnost onkraj zemeljske izkušnje. Večno življenje je obljuba Božje moči, torej obljuba, ki je onkraj možnosti človeških junaških podvigov in predstavlja predmet vere. V zgodbi o Adamu in Evi je *kača* zaradi svojih prevar deležna prekletstva (1 Mz 3,14–15); v boju z ženinim zarodom bo bitko *izgubila*.

4. Skušanje, preizkušnja in človekova svobodna volja

Človekov napuh in zakrknjenost lahko vodita k temu, da človek skuša Boga in si s tem nakoplje kazen (prim. Ps 95,8-11; 1 Kor 10,9; Apd 5,9; 15,10). Samoumevno je, da človek ne sme skušati Boga. Toda zakaj Bog skuša človeka? Zakaj je na primer Bog skušal Abrahama (prim. 1 Mz 22,1), kralja Ezekija (prim. 2 Krn 32,31) in Izraela kot celoto (prim. 2 Mz 15,25; 5 Mz 33,8)? Skladno z razodetjem Svetega pisma je mogoče trditi, da preizkušnja ne more imeti slabega namena, čeprav bi morda kdaj lahko tako sklepali. Tako na primer prerok Jeremija v svoji stiski zaradi nasprotovanja njegovemu oznanilu toži, da ga je Bog »zapeljal« (20,7). Jeremijeva popolna zvestoba preroškemu poslanstvu dokazuje, da ta izpoved ne izraža resničnega dvoma v Boga, temveč trenutno prerokovo nemoč. Rešuje pa ga zavezanost resnici in Božjemu razodetju. Skušnjava, da bi podvomili glede Božjega ravnanja do nas, človeku seveda ni tuja, zato je na mestu tudi izrecno zanikanje, da bi Božja preizkušnja lahko

imela slab namen. V 5 Mz 8,2-5 je posebej poudarjen vzgojni namen preizkušanja. Sirah po drugi strani poudarja pomen človekove svobode in svari pred odpadom, ki se lahko zgodi le po človekovi krivdi (15,11-20).

Zelo temeljno je stališče o preizkušnji v Jakobovem pismu (1,12-15):

Blagor človeku, ki stanovitno prenaša preizkušnjo, kajti ko bo postal preizkušen, bo prejel venec življenja, ki ga je Bog obljubil njim, kateri ga ljubijo. Nihče, ki je preizkušan, naj ne govori: »Bog me skuša.« Boga namreč zlo ne more skušati in sam ne skuša nikogar. Vsakogar skuša njegovo lastno poželenje, ki ga vleče in zavaja. Nato poželenje spočne, rojeva greh, storjeni greh pa porodi smrt.

Besedilo očitno odraža miselnost ljudi, ki hitro najdejo opravičilo za tistega, ki dela slabo in krivca za svoje nenehne preizkušnje išče zunaj sebe. Po tej poti človek končno lahko celo sklene, da je vzrok preizkušnje mogoče iskati v Bogu. Jakobovo sporočilo spominja na Jezusovo razlago, da imajo vse vrste človeških zablod svoj izvor v notranjosti človeka, v njegovem srcu (Mr 7,14-23). V obeh primerih gre za misel, da se v človekovih skritih željah in namenih odloča, ali bo preizkušnjo preстал ali ne.

Sveti Pavel pa v Prvem pismu Korinčanom (10,13) pomenljivo zagotavlja: »Znašli ste se le pred človeško preizkušnjo, Bog pa je zvest in ne bo dopustil, da bi bili preizkušani čez svoje moči, ampak bo ob preizkušnji tudi omogočil izhod iz nje, da jo boste mogli prestati.«

Naše življenje poteka v omejenih pogojih, zato je za človeka skušnjava tako neizbežna, da jo je Jezus vključil v molitev Očenaš: »Ne vpelji nas v skušnjavo« (Mt 6,13; Lk 11,4). V ozadju te prošnje je seveda izkušnja o človekovi šibkosti in o nevarnosti, da preizkušnje ne prestane. V to smer kaže Jezusovo svarilo učencem: »Molite, da ne pridete v skušnjavo« (Lk 22,40.46). Blaise Pascal to spodbudo takole komentira: »Nevarno je biti skušan; tisti, ki so, so zato, ker ne molijo«. ¹¹ Na drugem mestu pa razloži razliko med skušnjanjem in zavajanjem:

Velika razlika je med skušati in zavajati v zmoto. Bog skuša, vendar ne zavaja. Skušati pomeni dajati priložnosti, ki ne nalagajo nujnosti. Če človek ne ljubi Boga, bo pač nekaj napravil. Zavajati pa se pravi postaviti človeka pred neizbežnost, da se odloči za neko zmotno stvar in se ravna po njej. ¹²

Avrelij Avguštin dramatično izpove resnico o človeku, ki se mora skozi vse življenje spoprijemati s preizkušnjo. ¹³ Toliko bolj razumemo dejstvo, da je hudič skušal tudi Jezusa (prim. Mt 4,1-11; Lk 4,1-13; Mr 1,12-13). Pismo Hebrejcem v tem dejstvu vidi poseben razlog, namreč Božjo solidarnost s človekom, ki med drugim mora prestajati različne preizkušnje. V Heb 2,18 pisec pravi: »Ker je sam pretrpel preizkušnjo, lahko pomaga

¹¹ Gl. Blaise Pascal, *Misli* 744.

¹² Gl. Blaise Pascal, *Misli* 821.

¹³ Gl. Avguštin, *Izpovedi* 10.28.

preizkušanim.« V 4,15 pa pravi, da je bil Jezus »preizkušan v vsem, vendar brez greha«. To temeljno resnico življenja je zelo dobro dojel filozof Sören Kierkegaard. Ker smo omejena bitja, lahko le z omejeno izkušnjo in razlago govorimo o tem, kaj je preizkušnja, kako nevarna in usodna je za posameznega človeka, kakšne možnosti se odpirajo, ko jo prestanemo, in kaj se dogaja v človeku, ki je ne prestane. Pri tem pomenljivo izpostavi Kristusa, »ki je bil kakor mi v vsem preskušan, da, preskušan, a ki je zdržal vsakršno preizkušnjo.«¹⁴

Sklep

Zaporedje svetopisemskih knjig že samo po sebi poudarja dejstvo, da je bil človek takoj po postavljen pred preizkušnjo. V prostranem in bogatem rajju je imel na voljo toliko dobrin, toda sredi raja je bilo drevo, ki se ga ni smel dotakniti, drevo spoznanja dobrega in hudega. V besedilu je naveden razlog prepovedi, ki kaže, da gre za temeljno usodo človeka; če bo jedel od tega drevesa, bo gotovo umrl. Psihološko je razumljivo, da je prepoved sama po sebi človeka spravila v položaj radovednosti. V ta položaj pa je posegla kača s svojo skušnjavo, ki je človek ni premagal. Zgodba nevsiljivo pove, da prvi človek preizkušnje ni prestal, ker ga je premamila sla po edinem, kar ne dopušča razlage po meri človeka, ker meri na nekaj, kar je onkraj človeka. Ko človek greši, se oglasi vest, ki ga zbega, da se hoče skriti, hkrati pa ga sooči z njegovim lastnim bistvom. Človek je razgaljen in nezavarovan. Njegovo obzorje se je skrčilo na okušanje človeške omejenosti in stiske. Toda glas od zgoraj ne določa končne mračne usode. Izrek prekletstva nad kačo, ki je človeka zapeljala, nakazuje tudi perspektivo prihodnosti za rod žene, ki je prva nasledla skušnjavi. Bog človeka zaščiti in mu da vedeti, da njegova prihodnost ni odvisna od njegovih sposobnosti in moči, temveč od tistega, ki je vse ustvaril in vsemu določa cilj.

To temeljno sporočilo je v celoti Svetega pisma dobilo osvetlitve in poglobitve iz številnih zornih kotov. S tem pa je postalo dokončno jasno, zakaj *Ep o Gilgamešu* ne govori o revežu, ki se v svojem življenju povzpne na prestol, temveč o izrednem junaku, ki zaradi vseh svojih prednosti pred drugimi ljudmi tragično konča, ker ne more uresničiti svojih zadnjih sanj, da bi dosegel nesmrtnost. Njegova smrt spominja na resignacijo človeka kot najvišje vrste življenja na zemlji. Svetopisemska pripoved pa ima eshatološko razsežnost, iz katere vznikne upanje. Stara kača, ki je hudič in satan, bo ujeta in za vedno vklenjena in ne bo več zapeljevala ne narodov (Raz 20,2,3) ne nikogar. Tu se pokaže veličina Božje ljubezni in razmerje med Bogom in človekom, ki ga Sören Kierkegaard zelo ustrezno označi, ko pravi: »Če je neskončna razlika med Bogom, ki je v nebe-

¹⁴ Gl. Sören Kierkegaard, *Bolezen za smrt* (Celje: Mohorjeva družba, 1980), 165.

sih, in tabo, ki si na zemlji, je neskončno večja razlika med Svetim in grešnikom.«¹⁵ To razdaljo in razliko pa lahko, in jo tudi hoče premostiti Bog, ki je Stvarnik nebes in zemlje. Samo on se lahko odloči za nepojmljiv dogodek, da na svet pošlje svojega Sina, ki je prestal vse preizkušnje, da bi jih z njegovo pomočjo prestali vsi ljudje, ker so ustvarjeni po Božji podobi in izvoljeni za edinstveno dostojanstvo v skupnosti pri Bogu.

Literatura

- Avguštin. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovre, priredil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba, 2003.
- Avsenak, Marko (prevod) in Franček Bohanec (spremne besede). *Ep o Gilgamešu*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1978.
- Bottéro, Jean (prevod, prevod, opombe). *L'Épopée de Gilgameš: Le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Paris: Gallimard, 1992.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961, 1978.
- Ebeling, Erich. »VI. Das Gilgameš-Epos.« V: Hugo Gressmann, ur. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 150-98. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, 1926, 1965, 1970.
- George, Andrew (uvod, prevod). *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. Allen Lane: Penguin Press, 1999.
- Grayson A. K. (uvod, prevod). »Akkadian Myths and Epics: The Epic of Gilgamesh: Additions to Tablets V-VIII and X.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, [503-507]. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, 1969.
- Kierkegaard, Sören. *Bolezen za smrt*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 1978.
- Kitchen, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich. – Cambridge: William B. Eerdmans, 2003.
- Kramer, S. N. (uvod, prevod). »Sumerian Myths and Epic Tales: Gilgamesh and the Land of the Living; The Death of Gilgamesh.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 47-52. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Pascal, Blaise. *Misli*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 1980.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Iz francoščine prevedel Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1967.
- Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1910, 1969.
- Speiser, A. A. *Genesis*. AB 1, Garden City, New York: Doubleday & Company, 1961.
- von Rad, Gerhard. *Genesis*. Angleški prevod pripravil John H. Marks OTL, London: SCM Press, 1961.
- Speiser, E. A. (uvod, prevod). »Akkadian Myths and Epics: The Epic of Gilgamesh.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 72-99. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Tournay, Raymond Jacques (uvod, prevod in opombe) in Aaron Shaffer. *L'épopée de Gilgamesh*. Paris: Les éditions du Cerf, 1994.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11: A Commentary*. Angleški prevod pripravil John J. Scllion. London - Minneapolis: PCK – Augsburg, 1984.
- Wildberger, Hans. *Jesaja: Kapitel 13-27*. BK.AT 10/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

¹⁵ Gl. Sören Kierkegaard, *Bolezen za smrt* (Celje: Mohorjeva družba, 1978), 166.